

<https://helda.helsinki.fi>

Onko missiologialla paikkaa kolonialismin jälkeisessä maailmassa?

Vähäkangas, Mika

Kirkon tutkimuskeskus

2020

Vähäkangas , M 2020 , Onko missiologialla paikkaa kolonialismin jälkeisessä maailmassa?
julkaisussa M-A Auvinen & J Komulainen (toim) , Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan .
Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja , Nro 133 , Kirkon tutkimuskeskus , Tampere , Sivut
168-191 .

<http://hdl.handle.net/10138/325718>

unspecified

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

9 ONKO MISSIOLOGIALLA PAIKKAA KOLONIALISMIN JÄLKEISESSÄ MAAILMASSA?

Mika Vähäkangas

Lähetys eli missio on monia tunteita ja miellelyhtymiä herättävä sana, ja niinpä myös lähetystutkimus eli missiologia on useissa ideologisissa ja teologisissa keskusteluissa myrskyn silmässä. Missiologian hartioilla on suuri historiallinen painolasti, ja aikamme missiologia vastaa tähän haasteeseen monin eri tavoin. Seurauksena on se, että lähetys on viime vuosikymmeninä tulkittu monin eri tavoin, eikä tällä termillä ole yhteisesti hyväksyttyä sisältöä. Koska tämän hetken missiologian tila on historian jatkumoa, on syytä lähteä liikkeelle missiologian synnystä ja luonteesta akateemisena oppiaineena.

9.1 Länsimainen lähetysliike oli siirtomaavallan kanssa yhteen kietoutunut

Raamatussa ei varsinaisesti käytetä termiä lähetys, ja suomalaiselle raamatuntulkijalle lähetys tulee vastaan lähinnä liitteinä olevissa kartoissa Paavalin ”lähetysmatkoista”. Kuitenkin verbi ”lähettää” liittyy moniin raamatullisiin kertomuksiin, ei vähiten Pojan lähettämiseen maailmaan. Nimitys apostolikin perustuu samaan lähettämistä merkitsevään sanaan. Jumala lähetti siis Poikan- sa, profeettoja, apostolit ja niin edelleen viemään viestejään tai suorittamaan tehtäviään. Lähetettynä lähetetty oli yleensä oman kansansa keskuudessa, joskus muidenkin (esimerkiksi Joonas ja Paavali).

Lähetys substantiivina vakiintui vasta 1500-luvulla teologiseen kielenkäyttöön sen modernissa merkityksessä, kun katolisessa kirkossa sitä alettiin käyttää kirkon maantieteelliseen laajenemiseen tähtäävästä toiminnasta. Pian tämän jälkeen protestantitkin, kuten herrnhutilaiset pietistit, alkoivat levittää uskoaan uusille alueille ja kutsua tätä toimintaa lähetykseksi. Lähetyksen merkitykseksi vakiintui nopeasti (länsimaisen) lähetystyöntekijän toiminta

kristinuskon juurruttamiseksi, vahvistamiseksi tai levittämiseksi oman kulttuuripiirinsä tai kotimaansa ulkopuolella. Kun kaupungistumisen ja teollistumisen aiheuttamat muuttoliikkeet ja kulttuuriset muutokset syrjäyttivät kristinuskon asemaa länsimaissa, tuli tarpeelliseksi tehdä lähetyksentapaista työtä kaupungin työväestön keskuudessa. Tätä varten jouduttiin luomaan uusi termi – sisälähetys. Varsinaisesta lähetyksestähän ei ollut kyse tuon ajan näkemyksen mukaan, kun maiden tai kulttuurien rajoja ei ylitetty. Lähetyksen merkitys määriteltiin siis eurosentrisesti joko kulttuurin tai maantieteen kautta.

Länsimainen lähetys oli sekä tahtoen että tahtomattaan monin tavoin nivoutunut yhteen siirtomaavallan kanssa. Kun lähetyksen kohteena olevat ”pakanat” olivat jo määritelmällisesti ulkomailla ja nämä ulkomaat joko siirtomaita tai siirtomaavalloituksen kohteita, pelkästään lähetystyöntekijöiden pääsy lähetyksentililleen riippui siirtomaavallan hyväksynnästä. Länsimaisen lähetyksiliikkeen huippu lähetystyöntekijöiden määrällä laskettuna sijoittuu siirtomaavallan lakipisteeseen – varhaiseen 1900-lukuun. Tuohon aikaan myöskään paikallisväestö ei aina nähnyt eroa lähetystyöntekijöiden ja kolonialistien välillä – käyttiväthän kolonialistit kristinuskoa perusteluna toiminnalleen. Monelle siirtomaahallinnolle kristillistäminen oli osa paikallisväestön sivistämistä. Sen sijaan esimerkiksi Brittiläinen Itä-Intian kauppakomppania kielsi lähetystyöntekijöiltä pääsyn Intiaan. Ovet Intiaan aukenivat vasta Britannian kruunun otettua Intian hallintaansa. Ranska oli hyvin vastentahtoinen päästämään kristittyjä lähetystyöntekijöitä muslimivaikutteisille alueille. Molemmissa tapauksissa siirtomaavalta pelkäsi lähetystyöntekijöiden aiheuttavan levottomuutta paikallisten keskuudessa.

Länsimainen lähetyksiliike edusti useimmiten hyväntahtoista paternalistista kolonialismia, jossa valkoinen henkilö tiesi, mikä on ”pakanalle” parasta. Tässä yhteydessä on huomautettava, että naisten rooli lähetyksiliikkeessä oli ratkaiseva, kun taas siirtomaavalta oli hyvin miehinen hanke. Lähetyksompelupiirit olivat lähetyksystävien keskeinen järjestäytymismuoto. Lisäksi naisten osuus läheteistä oli huomattava, kun suurin osa miesläheteistä oli naimisissa, kun taas naimattomia naislähetyksentekijöitä oli enemmän. Organisaatiotasolla ohjat olivat kuitenkin miehillä, joille myös pappeus oli varattu. Varhainen lähetys oli suhteessa siirtomaavaltaan itsenäisempää kuin kolonialistisen sorron synkimmässä vaiheessa siksikin, että pioneerilähetit saattoivat osin työskennellä siirtomaavallan ulottumattomissa. Usein lähetystyöntekijöiden ja siirtomaavallan väliset jännitteet liittyivät siihen, että lähetit vastustivat siirtomaavallan riiston ja paikallisväestön alistamisen julmimpia keinoja. Läheskään aina tämä ei kuitenkaan tarkoittanut itse järjestelmän vastustamista.

Monesti lähetyssasemista tuli sortoa pakenevien paikallisten ihmisten pakopaikkoja, ja näin siirtomaaväkivalta edisti epäsuorasti kristinuskon leviämistä.

Siirtomaavallan kattavimpana aikana lähetyks oli tarkemmin kolonialistisessa kontrollissa, Latinalaisessa Amerikassa aiemmin kuin Aasiassa ja Afrikassa. Lisäksi rotuopista oli tullut tieteellinen totuus, ja rasismi myrkytti viimeistään nyt länsimaiset kulttuurit juuria myöten. Lähetyksliike ei voinut välttää rasismia ja kolonialismin tartunnalta, ja kristinusko tarjosi usein myös ideologista perustaa kolonialistiselle riistolle ja hirmuvallalle.

Kuitenkin kristinusko myös haastoi rotuopin äärimmäisiä muotoja ja seurauksia, koska Genesiksen mukaan ihmiset olivat kaikki Adamista lähtöisin ja Jumalan kuvia. Osa rotuteoreetikoista päätteli, että kaikki rodut eivät ole lähtöisin samasta juuresta, minkä esimerkiksi katolinen kirkko tuomitsi epäraamatullisena harhaoppina. Länsimaisen rasismia ehkä rajuinta ilmenemismuotoa, orjuutta, vastustivat Britanniassa voimakkaimmin yhteiskunnassa yleisesti oudoksutut herätyskristityt – kristinuskoon kriittisesti suhtautuvien ääri liberaalien tuella. Länsimaisen kulttuurin ylivaltaa ja siirtomaavaltaa viroksuivat yleensä eniten kaikkein radikaaleimmat herätyskristilliset järjestöt kuten China Inland Mission (CIM), joka karsasti länsimaista maallistuvaa elämäntapaa yhtä fanaattisesti kuin pakanuutta. Heidän lähetystyöntekijänsä pukeutuivat kuin kiinalaiset ja suostuivat paikalliskristittyjen hallinnolliseen alaisuuteen. Teologisesti liberaalimmat lähetit paheksuivat moista. CIM toimi keskeisenä amerikkalaisen fundamentalismin kasvualustana.¹ Suomalaistenkin lähetystyöntekijöiden negatiiviset käsitykset saksalaisesta siirtomaavallasta Ambomaalla perustuivat usein enemmän siihen, että kolonialismin tuoma siirtotyöläisyysjärjestelmä rikkoi perheitä ja toi syrjäiselle Ambomaalle vääriä länsimaisia vaikutteita, kuten huvituksia ja ideologioita. Ongelmaksi nähtiin siis enemmänkin kolonialismin epäsuotuisa vaikutus kristilliseen elämään kuin itse järjestelmä. Lähetithän toivoivat voivansa perustaa Ambomaalle luterilaisen kansankirkon ja sitä kautta ihanteellisen kristillisen yhteiskunnan. Siirtomaavallan tavoitteet olivat tämän kanssa ristiriidassa.²

Siirtomaiden itsenäisyysliikkeiden johto oli usein lähetyksen ylläpitämien koulujen kasvattaman paikallisen eliitin käsissä. Kuitenkin suuri osa lähetyksjärjestöistä ja lähetystyöntekijöistä pysytteli julkisuudessa politiikan ulkopuolella. Kasvava osuus lähetyksjärjestöistä ja näiden työntekijöistä tosin sympatisoi itsenäisyysliikkeitä enemmän tai vähemmän piilotetusti. Jännitteet lähetyksen

1 Austin 2007 on kattava esitys CIM:n historiasta.

2 Ks. esim. Miettinen 2005.

ja siirtomaavallan välillä kasvoivat monesti. Kun Namibian itsenäisyyden saavuttaminen pitkittyi, Suomen Lähetysseura ja sen työntekijät siirtyivät yhä avoimemmin vapausliikkeen kannalle. Tämä johti lähes kokonaan siihen, että miehitysvalta Etelä-Afrikka ei enää päästänyt lähetystyöntekijöitä kentälle. Poikkeuksena olivat Namibiassa syntyneet lähetyslapset, jotka laskettiin paikallisiksi valkoisiksi.

Kun siirtomaat alkoivat itsenäistyä toisen maailmansodan jälkeen, odotusarvona oli, että länsimaisten lähetystyöntekijöiden istuttama uususkonto huuhtoutuu pois juurineen. Toisin kävi. Afrikassa itsenäisyys pakotti paternalistisimmatkin lähetykset siirtämään ”nuorten kirkkojen” ohjat paikallisiin käsiin, ja usein seurauksena oli näiden kirkkojen räjähdysmäinen kasvu. Monesti myös aikaisemmista lähetystyöntekijöiden ja paikallisten kristittyjen välisistä kiistoista nousseet afrikkalaistaustaiset kirkot kasvoivat edelleen vahvasti. Aasiassa ei tapahtunut vastaavaa räjähdysmäistä kasvua, jos ei romahdustakaan.

Siirtomaavallan loputtua länsimaiset hallitukset suorittivat kasvojen pesun pikavauhtia. Poliitiikka ja toimet, joita oli hetkeä aiemmin toteutettu siirtomaavallan nimen alla, nimettiin pikavauhtia kehitysysteistyöksi. Yhteistyössä uusien itsenäisten valtioiden eliitin kanssa länsimaat varmistivat edelleen raaka-aineiden saatavuuden ja markkinoiden säilymisen avoimina kilpajuoksussa kommunistivaltioiden kanssa.

Kirkot ja lähetysjärjestöt olivat vähemmän notkeita takinkäännessä. Termi lähetys jätettiin paikoilleen, mutta sen sisältöä ja lähetysjärjestöjen sekä paikalliskirkkojen välisiä suhteita lähdettiin uudistamaan tarmokkaasti tasarvoisemmiksi. Lähetystyön puolella tapahtui siis jossain määrin peilikuva valtiollisen puolen prosessista. Kun kuitenkin samaan aikaan maailmankuva ja uskonnollinen moninaistuminen etenivät lännessä ennennäkemätöntä vauhtia, ainoastaan vannoutuneimmat lähetysystävät kykenivät havaitsemaan tapahtuneen muutoksen. Kuva lähetystyöstä oli jumittunut siirtomaa-aikaan, samalla kun todellisuus monessa mielessä oli muuttumassa. Kirkoille selkänsä kääntävät länsimaalaiset eivät olleet kiinnostuneita päivittämään kuvaansa lähetyksestä, ja vaikka olisivatkin, ajatus kristinuskon levittämisestä olisi näyttäytynyt heille kolonialistisena. Länsimainen lähetys oli siis kärsinyt perustavanlaatuisen imagotappion, jota se ei ole laajemmissa piireissä kyennyt enää korjaamaan.

9.2 Lähetysliike synnytti missiologian

Vaikka osa jo varhaisista länsimaisista läheteistä oli monella tavalla akateemisesti kiinnostuneita, missiologian synty ajoittuu vasta 1800-luvun lopulle.

Jo tätä ennen oli kuitenkin tutkimusta, jota voi nykynäkökulmasta pitää missiologisena. Esimerkiksi saksalainen, Tanskan hovin Tranquebariin, Tanskan pieneen siirtomaahan Intiassa, lähettämä pietistilähetystyöntekijä Bartholomäus Ziegenbalg (1682–1719), tutustui ensimmäisenä eurooppalaisena perusteellisesti intialaiseen uskontoon. Hän kirjoitti tutkimustensa pohjalta tamilien jumalista vuonna 1713 kirjan, jossa yhtenä vahvana ulottuvuutena oli vertailu ja dialogi tamiliuskonnon ja kristinuskon välillä.³ Lisäksi hän tutki tamilikieltä ja -kulttuuria laajemminkin. Seurauksena ei kuitenkaan ollut lähetystutkimuksen vaan orientalistisen eli Aasian-tutkimuksen synty. Kirja nimittäin nostatti Euroopassa kiinnostuksen Intian uskontoihin. Suomalaisissakin varhaisissa läheteissä oli monitaitoisia tutkijoita, kuten esimerkiksi Martti Rautanen (1845–1926), joka oli vahva sekä kansatieteessä että kielitieteessä.

Missiologia eli lähetystiede saikin alkunsa teologian sisällä Euroopassa. Gustav Warneck (1834–1910), saksalainen luterilainen pappi, ei koskaan lähtenyt lähetyskentille, vaikka oli lähetyksestä erittäin kiinnostunut. Sen sijaan hän pohti lähetykseen liittyviä kysymyksiä syvästi ja laajasti teologian ja käytännön näkökulmasta. Hänestä tuli maailman ensimmäinen missiologian professori pietistisessä hengessä toimineessa Hallen yliopistossa. Warneck määrittä lähetyksen kristinuskon leviämiseen tähtäävänä toimintana, ja hänen tutkimustensa polttopisteessä oli länsimainen lähetystyö ulkomailla. Warneckin mukaan lähetyksen ja kolonialismin suhde oli monin tavoin ongelmallinen, ja hän painotti vahvasti lähetyksen itsenäistä roolia suhteessa siirtomaavaltaan. Vaikka hän luterilaisessa hengessä painottikin sitä, että keisarille tulee antaa se, mikä keisarille kuuluu, hänen suhtautumisensa siirtomaavaltaan oli tuohon aikaan huomattavan kriittistä. Hän oli lähestulkoon tuomitseva suhteessa kolonialismiin kokonaisuudessaan, ja joka tapauksessa siirtomaavallan tavoitteet olivat lähetykseen verrattuna moraalisesti ala-arvoisia. Tämä siirtomaavaltakritiikki on nähtävä suhteessa Warneckin herätyskristilliseen taustaan, ja se vertautuu siinä mielessä CIM:n samanaikaiseen etäisyyden ottoon siirtomaajärjestelmästä.⁴

Warneckin panos lähetystutkimuksessa johti reaktioon katolisella puolella. Kun protestanteilla oli lähetystutkimusta, täytyi sitä olla katolisillakin. Katolisen varhaisen missiologian voi nähdä osaksi warneckilaisen missiologian katolisena sovelluksena, osaksi katolisen kirkko-opin soveltamisena

3 Ziegenbalg 1867.

4 Warneckin päätyö antaa läpikotaisen kuvan hänen ajattelustaan. Warneck 1897–1903.

lähetykseen. Varhaisen katolisen missiologian keskeisiksi maiksi nousivat Saksa, Belgia ja Espanja.

Saksa oli siis missiologian edelläkävijä, ja sinne perustettiin useita alan professuureja sekä protestanttisiin että katolisiin teologisiin tiedekuntiin. Lähetytutkimus kattoi näissä yhteyksissä teologisten tiedekuntien kaiken tutkimuksen, joka liittyi vieraisiin kulttuureihin. Näin saksalainen uskontotiede kasvoi missiologian siipien alla, olivathan nimenomaan lähetit useimmiten niitä, jotka toimittivat yliopistotutkijoille tietoja vieraista uskonnoista kaukomailla. Juutalaisten lisäksi Saksassa ei tuohon aikaan ollut juurikaan muita ei-kristillisiä vähemmistöjä.

Vaikka Edinburghin 1910 lähetyiskonferenssi ei ollut akateeminen, vaikutti se merkittävästi missiologiseen keskusteluun, koska lähetytutkimus ja länsimainen lähetyksliike olivat varhaisessa vaiheessa syvässä vuorovaikutuksessa. Edinburghin konferenssi vuonna 1910 oli ainoastaan protestanttinen ja lisäksi lähes kokonaan länsimainen konferenssi, mutta silti se muodosti pohjan kolmelle ekumeeniselle liikkeelle, joista yksi, Kansainvälinen Lähetyksneuvosto (International Missionary Council, IMC), yhdistyi 1961 kahteen jo aiemmin yhdistyneeseen liikkeeseen, joista nykyinen Kirkkojen maailmanneuvosto muodostuu. Tämä jatkumo tekee siitä merkittävän, sillä IMC:n piirissä ja myöhemmin KMN:ssa lähetyksajattelun postkolonialistiset suuntaukset saivat luontevan kasvupaikan. IMC oli lähetyksjärjestöjen, kirkkojen (sekä ”vanhojen” että ”nuorten” kirkkojen) ja akateemisen missiologian kohtaamispaikka. IMC oli missiologisen ajattelun etulinjassa, ja jo pelkästään se, että perustavan kokouksen (1921) jälkeen kaksi seuraavaa maailmanlähetyksen konferenssia järjestettiin länsimaiden ulkopuolella (Jerusalem 1928 ja Tambaram Intiassa 1938), osoittaa pyrkimystä irtautua länsimaisesta etnosentrismistä. IMC:ssä pohdittiin radikaalisti suhdetta muihin uskontoihin ja valtiovaltaan. Muiden uskontojen nouseminen vahvasti esityslistalle osoittaa sen, että IMC:ssä oli suuri tarve haastaa näkemys länsimaisesta kristinuskosta ainoana totuuden torvena. Valtiovalta oli taas suurelle osalle maailman väestöä siirtomaavalta, joko siirtomaaisäntänä tai emämaana.⁵

Merkittävä osa akateemisista missiologeista oli entisiä tai edelleen kentällä olevia lähetysoikeusmiehiä, jälkimmäisessä tapauksessa useimmin teologisen koulutuksen piirissä. Lähetyksen käytäntö, akateeminen tutkimus ja spiritualiteetti olivat tiukasti yhteen kietoutuneita. Missiologia oli siis vahvan tunnustuksellista samoin kuin teologia ylipäänsä pitkälle 1900-luvulle myös

5 Ks. Shivute 1980.

valtiollisissa yliopistoissa – jopa nopeasti sekularisoituvissa Pohjois-Euroopan maissa.

9.3 Kylmä sota missiologian jakautumisen kontekstina

Toinen maailmansota muutti maailman perustavanlaatuisesti. Siirtomaiden itsenäisyysliikkeet saivat merkittävää nostetta siitä, että Saksa ja Japani osoittivat mahtavien emämaiden olevan haavoittuvia – Euroopan emämaista ainoastaan Iso Britannia välttyi miehitykseltä. Lisäksi siirtomaista värvätyt sotilaat oppivat itsenäisyyspyrkimyksissä tarvittavia taitoja ja näkivät, kuinka emämaiden sotilaat kaatuivat siinä missä muutkin. Illuusio voittamattomasta valkoisesta miehestä murtui. Intian itsenäistyminen vuonna 1947 mursi padot – itsenäistyvistä siirtomaista syntyi kolmas maailma, samalla kun Länsi-Euroopasta ja Pohjois-Amerikasta tuli ensimmäinen maailma ja rautaesiripun takaisista kommunistimaista toinen maailma. Ideologisesti maailma jakautui kahtia kommunistiseen ja kapitalistiseen leiriin, joiden välillä suuri osa kolmannesta maailmasta ja muutama teollisuusmaa, Suomi mukaan lukien, pyrkivät parhaansa mukaan tasapainoilemaan.

Maailma oli jakautunut kahteen leiriin, kommunistiseen ja kapitalistiseen, jotka kävivät häikäilemätöntä kamppailua maailmanherruudesta. Tässä kamppailussa ihmisoikeudet jäivät jalkoihin sen lisäksi, että kumpikaan ideologia ei korulauseista huolimatta pohjimmiltaan paljoa pienen ihmisen oikeuksista perustanut. Sosialismi aloitti voittokulkunsa, kun Neuvostoliitto alisti Itä-Euroopan etupiirikseen, kommunistit voittivat sisällissodan Kiinassa, Kuuba ja Vietnam siirtyivät itsenäistyttyään kommunismiin ja Korean sota tempaisi puolet maasta Kiinan leiriin. Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa sosialiset vapautusliikkeet etenivät. Länsimainen nuoriso ja älymystö kiistelivät siitä, oliko maolainen vai klassinen marxilainen vallankumous ainoa oikea. Kirkollisella puolella erilaiset vapautuksen teologiat (latinalaisamerikkalaiset vapautuksen teologiat, erilaiset afrikkalaiset ja aasialaiset teologiat sekä länsimaaiset poliittiset teologiat) työstivät kristillisen uskon ja poliittis-taloudellisen oikeudenmukaisuuden suhdetta usein varsin vasemmistolaisessa hengessä, kun taas sosialisella puolella kristillinen älymystö haastoi kommunistisen propagandan.

Länsimainen lähetysliike oli kahden tulen välissä. Toisaalta vasemmistolaiset ajatukset vapautuksesta ja itsenäisyydestä elähdyttivät erityisesti työalojen nuoria kristittyjä, jotka olivat useimmiten saaneet koulutuksensa lähetyskouluissa, mutta toisaalta Neuvostoliiton ja Kiinan julma uskontopoliitiikka

kauhistutti. Yhdysvaltojen kristillinen retoriikka vetosi, kun taas sen riistokapitalismia edistävä politiikka herätti vastustusta erityisesti nuoressa polvessa ympäri maailman. Missiologia jakautui varsin vahvasti kahteen leiriin: ekumeenisessa liikkeessä niskan päälle pääsivät vasemmistolaisesti suuntautuneet vapautuksen teologian elähdyttämät lähetysteologit, jotka pyrkivät luomaan positiivista suhdetta maailmanvallankumoukseen valmistautuvan maailman lisäksi muihin uskontoihin. Konservatiivisemmat teologit vetäytyivät Kirkkojen maailmanneuvostosta ja perustivat evankelikaalisen Lausannen liikkeen, jonka näennäinen epäpoliittisuus kätki vain vaivoin selkeän länsisuuntautumisen.

Suomalainen missiologia oli samanlaisessa välitilassa kuin itse Suomikin. Kylmän sodan ajan johtavat missiologit, Matti Peltola ja Henrik Smedjebacka, olivat molemmat työskennelleet Tanganjikassa (Tansaniassa), Peltola lisäksi Angolassa ennen itsenäisyyttä. Heille sorretun kansan vapaudenkaipuu oli tuttua, samalla kun Neuvostoliitto heitti synkän varjonsa suomalaisen vapauden ylle. Ei ole siis ihme, että missiologiassa suomalaiset asemoituivat ekumeenisen ja Lausannen liikkeen välimaastoon, näin myös hieman myöhemmin Risto Ahonen.

Käsitys lähetyksestä jakautui yhtä lailla kahtia: Toisaalla oli Lausannen liike, jossa lähetys nähtiin edelleen lähinnä sielujen voittamisena Kristukselle, tai kirkkojen perustamisena. Toisaalla taas oli ekumeeninen lähetysajattelu, jossa kääntyminen kristityksi tuli yhä perifeerisemmäksi, ja keskeiseksi lähetyksessä nousi ajatus kristityn vastuusta maailmasta. Evankelikaalit näkivät maailman pelastuksen tarpeessa olevana lähetysten kohteena, kun taas ekumeeniset radikaalit missiologit katsoivat, että kirkot olivat suuremmassa uudistuksen tarpeessa kuin maailma – tai ainakin sankarilliset vapautusliikkeet. Kirkkojen maailmanneuvoston yleiskokouksessa Uppsalassa vuonna 1968 mottona oli, että maailman tulee asettaa agenda kirkkoille.⁶

Toinen maailmansota johti teologiassa myös kehitykseen, jossa luottamus ihmiseen, ei kovinkaan yllättävästi, laski pohjalukemiin. Tällöin oli vaikeaa tempautua mukaan ekumeenisten radikaalien tulevaisuudenuskoon tai monien evankelikaalien korkealentoisiin maailmanvalloitus suunnitelmiin. Missiologian alalla tämä johti Jumalan lähetys (*missio Dei*) -teeman vahvaan nousuun.⁷ *Missio Dei* oli lähetysajattelussa hyödyllinen termi siinä mielessä, että se oli riittävän avoin, jotta siihen pystyi ripustamaan haluamiaan

6 Ks. Lundström 2006.

7 Ks. Haapiainen 2014.

teologisia aihioita. Näin se perusti pohjan toimivalle väärinymmärrykselle. Konservatiivipiireissä Jumalan lähetys nähtiin teologisena periaatteena, joka estää mission tulkittamisen inhimillisenä poliittisena toimintana. Radikaali-piireissä taas *missio Dei* nimenomaan merkitsi sitä, että Jumalan lähetys saa muotonsa myös tai jopa erityisesti yleisen historian poliittisissa käännteissä. Kaikki missiologit puhuivat mielellään sekä Jumalasta että lähetyksestä, mutta molemmat termit tulkittiin eri tavoin. Jumalan lähetys ei siis voinut rakentaa muuta kuin vaappuvan retorisen sillan näiden kahden leirin välille.

Ajatus kokonaisvaltaisesta lähetyksestä sen sijaan muodosti pohjaa uudelle yhteisymmärrykselle. Lausannen liikkeen kasvaessa vahvasti kolmannessa maailmassa sieltä tulleet teologit nostivat enenevässä määrin esiin globaalin oikeudenmukaisuuden kysymyksiä, ja näin Lausannen liikkeelle kasvoi hiljalleen sosiaalinen omatunto. Kirkkojen maailmanneuvoston radikalisoitunut linja herätti vastustusta jäsenistössä, ja osin reaktion Lausannen liikkeen syntyyn kysymykset julistuksesta ja spiritualiteetista alkoivat löytää tietään takaisin ekumeenisen missiologian esityslistalle. Suomalaisesta näkökulmasta kokonaisvaltainen lähetys tuntui luontevalta – sitähan lähetyjärjestöt olivat pääosin tehneet, ja se vastasi myös monen kolmannen maailman yhteistyökirkon itseymmärrystä.

Kylmän sodan loppuvaiheessa missiologit olivat jo nousseet poteroistaan ja kokonaisvaltaisesta lähetyksestä alkoi tulla yhdistävä tematiikka. Vuonna 1989 sekä Lausannen liike että Kirkkojen maailmanneuvosto järjestivät maailmanlähetyskonferenssinsa. Silloin oli selkeästi nähtävillä, että missiologian kylmä sota oli ohitse.⁸ Juuri Kirkkojen maailmanneuvoston lähetyskonferenssin aikaan kommunistisen Kiinan sorto tuli räikeästi esille Taivaallisen Rauhan aukion tapahtumissa Beijingissä, kun armeija murskasi rauhanomaisen opiskelijamielenosoituksen ja murhasi mahdollisesti tuhansia siviilejä. Neuvostoliitto natisi liitoksissaan, ja uusi maailmanjärjestys oli alkamassa.

9.4 Missiologian kaksi perusongelmaa: lähetys ja tunnustuksellisuus

Missiologia suhteutui kylmään sotaan siten, että sen jakautuminen leireihin oli toisaalta kontekstuaalinen kehityskulku, toisaalta tapa varmistaa olemassaolonsa. Vastakkainasettelu on usein tehokas tapa varmistella olemassaolon

8 Ks. Smedjebacka 1990.

oikeutustaan. Kylmän sodan aikaiset kehityskulut aiheuttivat sen, että termiä lähetys ei enää ymmärretty kaikissa missiologisissa piireissä läheskään samalla tavalla. Samaan aikaan kuitenkin ruohonjuuritasolla ei juurikaan tapahtunut muutosta siinä, miten lähetys ymmärretään. Lähetystyöntekijä oli edelleen ulkomaille lähetetty lähetysjärjestön työntekijä, teki hän mitä työtä hyvänsä, ja seurakunnissa lähetystyö nähtiin lähetysjärjestöjen ulkomaantyönä tai rahankeruuna tuolle työlle. Suuren yleisön silmissä Suomessa ja muissa länsimaissa lähetystyö jumittui siirtomaa-aikaan. Sitä mukaa kun kolonialismin moraalittomuus tuli yleisesti tunnustetuksi, myös lähetys sai negatiivisen latauksen länsimaisen siirtomaavallan hengellisenä ulottuvuutena.

Suomessa tässä kehityksessä kirkollisilla toimijoilla, erityisesti lähetysjärjestöillä, oli osansa. Ne jatkoivat lähetys-käsitteen monopolisoimista ruohonjuuritasolla samalla kun ne edistivät periaatteellisella tasolla koko kirkon lähetysluonteen ymmärtämistä. Toisaalta lähetys on erottamaton osa kirkon olemusta, ja silloin ei ole luonnollisestikaan kyse pelkästään lähetysjärjestöjen ulkomaantyöstä vaan koko kirkon suhteesta maailmaan. Kuitenkaan seurakuntatasolla tätä muutosta ei näkynyt. Myös Kirkkojen maailmanneuvoston ja esimerkiksi Suomen Lähetysseuran sekä Kirkon Ulkomaanavun kommunikointi edisti tätä lähetysten jälkikoloniaalin käytännön ja kolonialistisen mielikuvan etääntymistä toisistaan. KMN on ruohonjuuritasolla näkyvillä kampanjoiden ja teemavuosikymmenten kautta, ja näissä oikeudenmukaisuutta edistävässä toimissa lähetys ei terminä yleensä näy. Kirkon Ulkomaanapu välttää ohjelmallisesti viestinnässään termiä lähetys, vaikka nykyisen kokonaisvaltaisen lähetyskäsitteen mukaan sen työ sijoittuisi luontevasti osaksi koko kirkon lähetystä. Suomen Lähetysseurankaan viestinnässä kirkollisten piirien ulkopuolelle lähetys terminä ei ole mitenkään viestinnän kärkenä, vaikkakin järjestön nimi pitää termiä näkyvillä. Tämä on varainhankinnan kannalta järkevää, ja lähetysten julkikuvan puhtaaksi peseminen kolonialismista olisi luultavasti taistelua tuulimyllyjä vastaan.

Missiologian ongelmaksi muodostui se, että termi lähetys on yleisessä ajattelussa kolonialismin saastuttama. Lisäksi lähetys yhdistetään monesti erilaisten uskonnollisten ryhmien aggressiiviseenkin kampanjointiin kaduilla ja kotien ovilla. Tilanteen tekee missiologian kannalta erityisen ongelmalliseksi se, että missiologia nähdään tunnustuksellisenä oppiaineena. Jos lähetystermin kontaminoituminen voidaan nähdä ainakin osin imagokysymyksenä, tunnustuksellisuuden suhteen kyseessä ei ole ainoastaan imago, vaan oppialan luonne. Tämä saa missiologian akateemisessa maailmassa erittäin haavoittuvaan asemaan, kun kristillisellä tunnustuksellisuudella ei enää ole sellaista sijaa valtiollisissa yliopistoissa kuin vielä joitakin vuosikymmeniä sitten.

Missiologia on teologinen oppiaine, ja samoin kuin teologia, se voidaan jakaa karkeasti kahteen haaraan: konstruktiviseen ja analyttiseen. Konstruktivisessa teologiassa tai missiologiassa rakennetaan omaa ajattelua, pohditaan sitä, miten kristillinen usko tai lähetys tulee ymmärtää. Tämä on aina tunnusluksellista siinä mielessä, että tutkija asemoi itsensä ja ottaa kantaa. Asemointuminen on aina suhteessa aikaisempaan ajatteluun, ja tällöin suhteudutaan aiempaan missiologiaan, joka oli tunnustuksellista myös kirkkokuntaisessa mielessä. Analyttisessä teologiassa tai missiologiassa analysoidaan jonkun toisen ajattelua (tai missiologiassa analysoidaan usein myös toimintaa), mikä mielletään usein tunnustuksellisuudesta vapaaksi toiminnaksi, vaikka tietenkään kukaan ei voi suorittaa analyysiään neutraalista asemasta. Tämän vuoksi kaikki humanistinen tutkimus on tunnustuksellista siinä mielessä, että se on positionaalista.

Missiologian kaksiulotteisen ongelman – lähetys-termin kontaminaatio ja missiologian tunnustuksellinen luonne teologisena oppiaineena – terminologinen ulottuvuus on ratkaistavissa muuttamalla nimi ja jatkamalla entiseen malliin. Tunnustuksellisuudesta nouseva problematiikka sen sijaan on perustavanlaatuisempi kysymys. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että missiologia on säilyttänyt nimensä oppiaineena suuressa osassa kirkollisista teologisista oppilaitoksista. Näin on erityisesti enemmistömaailmassa, jossa myös suhde tunnustuksellisuuteen on monesti vielä entisenlainen. Sen sijaan erityisesti valtiollisissa ja länsimaaisissa opinahjoissa missiologia on saanut väistyä oppiaineen nimenä, ja tilalle on tullut muun muassa globaali kristinusko, kulttuurienvälinen teologia ja uskontojenvälisten suhteiden tutkimus. Valitut uudet nimet kuvastavat usein sitä, millainen painopiste missiologian tutkimuksessa kussakin oppilaitoksessa on, eikä nimenmuutos useinkaan tarkoita muutosta aikaisempaan linjaan.

9.5 Lähetystutkimuksen jälkikoloniaalinen käänne

Sisällöllinen uudistuminen on tapahtunut usealla rintamalla, ja yhteisenä nimittäjänä näille muutoksille on ollut siirtymä länsimaakeskeisestä kolonialistisesta lähestymistavasta kohti postkoloniaalia globaalia työskentelytapaa. Tämä kehityskulku on ollut samansuuntainen niin katolisessa kuin protestanttisessa evankelikaalisessa tai ekumeenisessa missiologiassa.

Selkeimmin hahmotettavissa muutos on kenties lähetysthistoriallisessa tutkimuksessa. Varhaisessa lähetysthistorian tutkimuksessa keskityttiin länsimaisiin lähetystyöntekijöihin ja lähetysjärjestöihin ja lähteinä olivat useimmiten

lähetysjärjestöjen arkistot. Näiden arkistojen dokumentit ovat pääosin lähetystyöntekijöiden ja järjestöjen tuottamia, jolloin tarkastelunäkökulma on lähetin tai järjestön. Paikallisten kristittyjen rooli jää siten usein varjoon, ja he muuttuvat työn kohteiksi. Ongelma on siis paljolti metodologinen: lähteet ovat yksipuoliset, ja niitä tulkittaessa ei ole monestikaan käytetty riittävästi lähdekritiikkiä. Kun tämä puute myöhemmässä vaiheessa ymmärrettiin, se pyrittiin usein kiertämään siten, ettei väitettykään tutkittavan muuta kuin lähetystyöntekijöiden kuvaa kehityskuluista. Tämä ratkaisu osoittaa jo jonkinasteista nöyryyttä, mutta itse perspektiiviharhaa se ei ratkaise.

Uudemmassa lähetysthistoriallisessa tutkimuksessa paikallisten kristittyjen toimijuus nousee keskeiseen rooliin.⁹ Erityisesti tämä on näkyvässä enemmistömaailmasta¹⁰ lähtöisin olevien tutkijoiden töissä omista kirkkoistaan.¹¹ Tämä on merkittävä parannus aikaisempaan, koska tilastollisesti esimerkiksi ELCIN:in, Suomen Lähetysseuran namibialaisen yhteistyökirkon, jäsenistön kasvukäyrä korreloi vahvasti sen kanssa, missä määrin vastuuta siirrettiin suomalaisista namibialaisiin käsiin. Paikalliskristittyjen toimijuuden korostaminen edellyttää uudenlaista jälkikoloniaalista lähdekritiikkiä suhteessa arkistoaineistoihin, suullisen historian ottamista mukaan suullisen historian kulttuureissasekä paikalliskielisten tekstien laajaa huomioimista kirjallisissa kulttuureissa. Tämä edellyttää huomattavasti laajempia kielivalmiuksia kuin aiempi kolonialistinen lähestymistapa, sillä eurooppalaisten kielten rinnalle nousevat paikalliset yleiskielet ja vernakulaarit. Mikäli lähetystyöntekijöiden ja järjestön kieli ei ole siirtomaavallan kieli, erittäin harvalla henkilöllä on edes kielellisiä valmiuksia toteuttaa tällaista tutkimusta. Niinpä esimerkiksi pohjoismaisten lähetysjärjestöjen työstä on vain vähän sekä paikallisen toimijuuden että lähetystyöntekijänäkökulman huomioivia tutkimuksia. Näiden kirjoittajat ovat lähinnä pitkän linjan lähetystyöntekijöitä, joille on kertynyt sekä vernakulaarin että siirtomaakielen taito.¹²

Teorian osalta tämä tutkimuksellinen siirtymä tekee tilaa jälkikoloniaalisille, intersektionaalisille ja muille jälkimodernille tulkinnoille. Metodisesti lähestymistapaa voisi vielä viedä eteenpäin vertailevalla suullisen historian

9 Tällaisen tutkimuksen lippulaiva Pohjolassa oli Sundkler & Steed 2000.

10 Termi ”enemmistömaailma” on tullut käyttöön protestina termille ”kolmas maailma”. Tämä on käännös ranskan termistä *tiers monde*, joka viittaa kolmannekseen. Käytettäessä termiä ”enemmistömaailma” painotetaan sitä, että ihmiskunnan enemmistö, ei kolmasosa, kuuluu tähän osaan maailmaa.

11 Esim. Niwagila 1991.

12 Tolo 1998; Åhman 2014.

tutkimuksella, jossa samoja tapahtumakulkuja tarkasteltaisiin sekä lähetystyöntekijöiden että paikalliskristittyjen ja mahdollisesti myös paikallisten ei-kristittyjen näkökulmasta. Toistaiseksi tällaista tutkimusta ei juurikaan ole tehty.

Lähetyshistorian jälkikoloniaalinen käänne on samalla tietyllä tavalla lähetyshistorian loppu. Nyt enemmistömaailman lähetyshistoria muuntuu enemmistömaailman kirkkohistoriaksi. Kun lähetystyöntekijä siirtyy näytämön keskeltä syrjemmälle, ero lähetyshistorian ja muun kirkkohistorian välillä pienenee. Eihän Suomenkaan kirkkohistoriassa käsitellä ristiretkien aikaa (kolonialistisena) lähetyshistoriana, vaikka sitä se oikeastaan on.

9.6 Nykyinen lähetysteologia liittyy usein empiiriseen tutkimukseen

Vanha lähetysteologia liittyi luonnollisesti tiiviisti lähetyksen käytäntöihin ja oli luonteeltaan lähetyksen oikeutusta, merkitystä ja tavoitteita luotaavaa. Siinä oli kyse länsimaisen lähetysliikkeen osin itsekritiittisestäkin teologisesta reflektiosta lähetyksen käytäntöjen suhteen. Lähetysteologian ja muun teologian välinen suhde oli varsin selvä, kun lähetyksellä oli jotain, joka tapahtui kaukomailla, ja varsinainen kirkko, jonka oppia ja toimintaa varsinainen teologia käsittelee, oli kotimaassa. Mutta tämä yksinkertainen maantieteellinen ajattelutapa ei enää pätenyt, kun koko maailma muuttui 1900-luvun mittaan lähetyksentäksi länsimaiden sekularisaation ja maahanmuuton tuoman uskonnollisen pluralismin seurauksena ja samaan aikaan kristinusko muuttui aidosti globaaliksi kirkkojen kasvaessa muualla maailmassa.

Myös kasvava tietoisuus todellisuuden sosiaalisesta rakentumisesta¹³ kaivoi maata tämän etnosentrisen jaon alta. Lähetysteologiasta kasvoi nimittäin monissa yhteyksissä kontekstuaalinen teologia, jossa pyrittiin tietoisesti sopeuttamaan kristillistä uskoa paikalliseen kulttuuriseen ja sosiaaliseen kontekstiin. Myös akateemisessa teologiassa havahduttiin paikoitellen perinteisen lähestymistavan kapeuteen, mikä myös vauhditti kontekstuaalisten teologioiden syntyä. Missiologit myönsivät hyvin pian, että kaikki teologia on kontekstuaalista, ja kehittivät erilaisia teorioita siitä, miten kristillisestä uskosta saadaan esille universaali ja muuttumaton, jotta voitaisiin tietää, mitä kaikkea saa muokata. Samaan aikaan monet länsimaiset teologit pitivät

13 Berger & Luckmann 1967.

kontekstuaalisia teologioita oikean teologian sovelluksina. Vapautuksen, afrikkalainen, feministi-, eko- ja poliittinen teologia nähtiin siis oikean eli miehisen keskiluokkaisen ja -ikäisen eurooppalaisen teologian muunnelmia. Vaikka näin ei enää voida sanoa sen paremmin länsimaisesta filosofiasta kuin globaalista teologiasta, tämä mentaliteetti ei ole teologiasta vielä kadonnut. Monet teologit eivät ole vielä vetäneet johtopäätöksiä kaiken teologian kontekstuaalisuudesta – että kaikki teologia on suhteellista ja kaikki kristinuskon muodot ovat synkretistisiä. Kristinuskon synkretistisyyden taustalla on se, että kaikki uskon muodot ovat vahvasti kontekstinsa muovaamia, eikä uskontoa ole mahdollista eristää muusta kontekstista.¹⁴ Tämä tarkoittaa sitä, että myös kontekstin uskonnollinen ulottuvuus tulee väistämättä kuvaan mukaan kontekstuaalisuusprosessissa. Keskiaikainen katolinen kirkko oli tässä kysymyksessä realistisempi kuin myöhemmät kolonialismin sokaisemat lähetystyöntekijät. Keskiajan Euroopassa rakennettiin kirkollisia perinteitä tietoisesti esikristillisen uskonnollisen perinteen pohjalle. Srilankalainen jesuiitta, Aloysius Pieris, ehdottaa, että tämä kuuluu kristinuskon luonteeseen ”metakosmisena” uskontona. Luonteensa takia kristinuskko rakentaa aina jonkin aiemman uskonnollisen perinteen päälle.¹⁵

Länsimaisen teologian kumppanina on perinteisesti useimmiten filosofia. Keskiajalla agendana oli Anselm Canterburläisen tyyliin ymmärrystä etsivä usko, kun taas valistuksen ajasta alkaen tavoitteena on useimmiten ollut pyrkimys saattaa kristillinen usko ymmärrettäväksi ja hyväksyttäväksi kulttuurisessa ympäristössä, jossa sen uskottavuus on heikentynyt. Molemmissa hankkeissa filosofia on varsin luonteva työkalu.

Enemmistömaailmassa sen sijaan polttavimmat teologiset kysymykset eivät monestikaan liity teoreettiseen uskottavuuteen vaan siihen, mitä annettavaa kristillisellä uskolla on köyhyyden, sairauden ja epäoikeudenmukaisuuden alistamien ihmisten todellisuudessa. Tällöin keskiöön nousee ihmisten arkitodellisuus, johon käsiksi päästäkseen teologin täytyy laskeutua filosofisista sfäreistään. Tällaisessa tilanteessa erilaiset empiiriset ihmistieteet, kuten kulttuuriantropologia, politiikantutkimus, sukupuolentutkimus ja sosiologia, nousevat teologian keskustelukumppaneiksi aivan uudella tavalla. Lähetysteologialle postkoloniaalisen käänteän täytyy siis merkitä avautumista empiirisille lähestymistavoille. Tämän ei kuitenkaan tarvitse merkitä sitä, että maailmankuvan filosofis-teoreettiset ulottuvuudet sivuutetaan, koska

14 Vähäkangas 2018.

15 Pieris 1988.

niilläkin on oma vaikutuksensa arkitodellisuuteen saakka. Filosofian ja teorian etuoikeutettu asema teologian tärkeimpinä keskustelukumppaneina tulee kuitenkin haastetuksi.

Sen lisäksi, että jälkikoloniaalinen käänne merkitsee lähetysteologialle avautumista empirian suuntaan, lähetysteologian tulee avautua myös globaalin kristinuskon ja moniuskontoisuuden suuntiin.

9.7 Globaali kristinusko missiologian kontekstina

Globaalin¹⁶ kristinuskon suuntaan avautuminen merkitsee muutakin kuin että yksinkertaisesti myönnetään lähetyksen länsimaakeskeisyyden olevan historiaa. Normatiivisen teologian tekemisen näkökulmasta se merkitsee sitä, että länsimainen konteksti ei enää ole automaattisesti ainoa teologian uskottavuuden ja merkittävyyden mittari. Kristinuskon moninapaisuus ja globaali luonne merkitsee sitä, että länsimaisen (lähetyks)teologin tulee olla entistä itsekriittisempi ja hakea keskustelukumppaneita kulttuurisesti laajalta rintamalta. Jos näin ei tehdä, länsimaissa työstettävä (lähetyks)teologia kiihtuu omaan merkityksettömyyteensä. Keskustelukumppaneiden hakeminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että enemmistömaailmasta etsitään omaa kantaa tukevia ajatuksia ja niitä käytetään teologisissa ja kirkkopoliittisissa väännöissä keppihevosina. Pikemminkin lähetysteologit haastetaan opiskelemaan entistä laajemmin maailman kulttuureita ja konteksteja, jotta enemmistömaailman sisarten ja veljien kunnollinen ymmärtäminen mahdollistuisi. Missiologit ovat olleet teologiassa tässä edelläkävijöitä, ja yksi missiologian suurista tehtävistä on muistuttaa teologeja tästä haasteesta.

Samalla myös vanha tapa hahmottaa oikeaa oppia joutuu kriittiseen tarkasteluun. Kirkoissa ja osin teologiassakin on ollut vallalla ajatus siitä, että eurooppalainen perinne hahmottaa kristinuskon sanoman universaalilla ja oikealla tavalla, vaikka siinä on variaatioita – ortodoksisuus, katolisuus ja protestanttisuus. Historiallisessa tarkastelussa tämä näkemys on kestävä, koska se sivuuttaa täysin orientaalkirkkojen traditiot, vaikka huomattavan

16 Tässä yhteydessä termillä globaali ei viitata oletettuun kristinuskon universaaliuteen vaan siihen, että kristinuskko on levinnyt kaikkialle maailmaan. Tämä merkitsee sitä, että kristinuskko on monimuotoisempi kuin koskaan ennen.

osan kristillisestä historiasta nämä kirkot muodostivat mahdollisesti jopa kirkon enemmistön.¹⁷

Länsimaissa on jälleen kristinuskoa vähemmän kuin muualla maailmassa, ja katolista kirkkoa lukuun ottamatta länsimaisiin kirkkoihin opillisessa riippuvuussuhteessa olevat kirkot näyttävät sivurooleja enemmistömaailmassa. Eri tavoin karismaattiset ja eurooppalaisesta näkökulmasta katsoen eksoottiset uskontulkinnat ovat valtavirtaa. Katoliset ja vaikkapa luterilaiset kirkot enemmistömaailmassa poikkeavat myös merkittävästi eurooppalaisista sisarkirkoistaan muodollisesta opillisesta jatkumosta huolimatta. Jumalanpalvelus, kristillisen elämän kysymykset sekä se, miten periaatteessa sama oppi tulkitaan, poikkeavat usein merkittävästikin länsimaisista sisarkirkoista. Tämä johtuu osin erilaisesta kulttuuritaustasta, mutta myös osin markkinatilanteesta, jossa erilaiset paikallisin voimin pystytetyt kirkot vetävät erityisesti nuorison ja proletariaatin keskuudessa pidemmän korren. Jos teologiassa jatketaan vetoamista kristittyjen yhteistä mielipidettä korostavaan *sensus communis*-ajatukseen, sen pohjan täytyy ehdottomasti olla merkittävästi laajempi kuin länsimaiset teologian professorit ja piispat.

9.8 Uskontojen moneus missiologian kontekstina

Uskontojen moninaisuus on ollut todellisuutta suuressa osassa maailmaa enimmän ajan historiassa. Yhteiskunnissa, joissa näytti olevan vallalla yhteinäiskulttuuri, kuten takavuosien Suomessa, syrjäytettiin kuitenkin vähemmistökulttuurit ja -uskonnot julkisuudesta – saamelaiset, romanit, tataarit, juutalaiset ja niin edelleen – lukuun ottamatta näille silloin tällöin varattua eksoottisen koristeen roolia. Uskontojen moninaisuus oli ja on kuitenkin läsnä myös yhteiskunnissa, joissa ei ollut tai ole uskonnonvapautta. Jopa tiukasti yksiuskontoisissa maissa, kuten vaikkapa nykypäivän Iranissa tai aikanaan Ruotsi-Suomessa, uskontojen moninaisuus toteutuu toisaalta kansanuskossa olevissa valtionuskonnon ulkopuolelta tulevissa aineksissa tai kokonaisissa uskomusjärjestelmissä, ja toisaalta siinä, että kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan useamman uskonnon sekoituksia. Niinpä esimerkiksi islamilaisen kansanuskon pyhimystenpalvonnassa pyhimykset voivat olla alun perin juutalaisia tai kristittyjä tai suufilaisessa mystiikassa on paljon naapuriuskontojen elementtejä sekä uskoon että käytäntöön liittyen.

17 Ks. Jenkins 2008.

Länsi-Euroopassa totuttiin menneinä vuosisatoina tekemään teologiaa miltei aivan kuin muita uskontoja ei olisi olemassakaan. Teologien keskustelukumppaneina olivat muita uskonuuntia edustavat kristityt tai valistuksen ajoista alkaen erityisesti maallistuneet akateemiset kollegat. Kristillinen teologia, joka alun alkaen oli syntynyt apologiana uskontojenvälisessä kohtaamisessa, oli menettänyt alkuperäisen kontekstinsa. Nykyään tämä alkuperäinen konteksti on tullut takaisin uudessa muodossa ja haastaa teologian uudistumaan. Missiologia taas on tarkastellut kristinuskon ja muiden uskontojen välistä kohtaamista alun alkaenkin. Tämä kohtaaminen tosin sijoitettiin oman kulttuuripiirin ulkopuolelle lähetyksmaille.

Länsimaat ovat kuitenkin muuttuneet ratkaisevasti moniuskontoisemmiksi. Osin tämä johtuu tietenkin siitä, että siinä määrin kuin yhtenäiskulttuurin ideologia murtuu, kykenemme näkemään jo historiallisesti yhteiskunnissamme olleen moninaisuuden. Lisäksi matkustelun, median ja henkilökohtaisten kontaktien kautta me muutumme itse. Elämäntapamme imee itseensä vieraiden kulttuurien ja uskontojen tapoja, arvoja ja uskomuksia. Itämainen meditaatio, mindfulness, kamppailulajit, ruoka ja viihde ovat tulleet osaksi länsimaista elämänmuotoa, ja esimerkiksi usko jälleensyntymiseen on varsin yleistä. Silti vain harvat kääntyvät vaikkapa buddhalaisiksi siinä mielessä, että liittyisivät johonkin buddhalaiseen uskontokuntaan. Islamin vaikutus esimerkiksi helsinkiläiseen nuorisokulttuuriin kuuluu esimerkiksi kielessä, kun arabiankielisiä uskonnollisväritteisiä sanontoja kääntyy suomeksi ja tulee osaksi kantasuomalaistakin nuorisokieltä.

Luonnollisesti maahan- ja maastamuutto lisäävät myös uskonnollista kirjoa. Erityisesti islam on nostettu maahanmuuttokeskustelussa tikun nokkaan, mutta maahanmuutto tuo Suomeen muitakin uskontoja, myös meille aiemmin tuntemattomia kristinuskon muotoja. Kun yhä useampi suomalainen muuttaa ulkomaille, ja osa palaa myöhemmin takaisin, myös tämän muuttoliikkeen mukana tulee vaikutteita muista uskonnoista. Kun asutaan muualla pidempään, todennäköisyys uskonnon vaihtamiseen tai pitkälle menevään toisen uskonnon omaksumiseen kasvaa.

Uskonnollinen moninaisuus näyttäytyy kolmella tasolla: yksilön, uskonnollisten yhteisöjen sekä yhteiskunnan tasoilla. Yksilön tasolla tämä moninaisuus ei tarkoita ainoastaan sitä, että yksilö kohtaa muiden uskontojen edustajia vaan myös sitä, että itse kukin omaksuu, osin huomaamattaankin, vaikutteita, tapoja ja ajatuksia muista uskonnoista. Uskonnot siis sekoittuvat elämässä ja mielessä. Uskonnollisten yhteisöjen tasolla moninaisuus merkitsee tietenkin sitä, että ollaan suhteessa muihin uskonnollisiin yhteisöihin, mutta

lisäksi jokainen uskonto on jo alusta alkaen sekoitus erilaisia uskonnollisia perinteitä. Kristinuskon rakentaa juutalaisuudelle, joka taas oli saanut vaikutteita kanaanolaisista, mesopotamialaisista ynnä muista uskonnoista. Lisäksi uusplatonismilla on ollut kristinuskon muotoutumisvaiheessa merkittävä rooli. Nykyisinkin kristinuskon eri muodot imevät vaikutteita muista uskonnoista – länsimaissa esimerkiksi buddhalaisesta mystiikasta ja Afrikassa taas erityisesti afrikkalaisista perinteisistä uskonnoista. Kaikki uskonnot ovat pohjimmiltaan ja jatkuvasti uskontojen sekoittamista. Mikään uskonto ei siis ole siinä mielessä puhdas, että se olisi uskontojenvälisistä vaihtokaupoista osaton.¹⁸ Yhteiskunnan tasolla uskonnollinen moninaisuus tulee kohdatuksi niin julkisen keskustelun kuin muuttuvien käytänteiden tasoilla. Esimerkiksi Helsingin suurmoskeijahanke ei ollut vain muslimeille ja islaminpelkoisille kiinnostava aihepiiri, vaan keskusteluun osallistuivat monet tahot.

Missiologialle moniuskontoisuus on toisaalta luonnollinen olotila, toisaalta haaste. Koska missiologia on aina työstänyt uskontojen kohtaamista, alalla on pitkän ajan kuluessa kertynyt osaamista tästä aihepiiristä. Siinä mielessä missiologit ovat paremmin varustautuneita muuttuvan maailman tarpeisiin kuin muut teologit. Kuitenkin missiologian tunnustuksellinen luonne ja sen länsimaiseen lähetysliikkeeseen kiinnittynyt perinne tekevät nykytilanteen hyväksymisen ja havaitsemisen osittain vaikeaksi. Kun länsimaisen lähetysliikkeen lähtökohtana oli uskonnollisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden vähentäminen kristillistämällä ja sivistämällä maailman kaikki kansat, vaatii uskonnollisen moninaisuuden ottaminen lähtökohdaksi irrottautumista tästä perinteestä. Vaikka missiologi ei sanoutuisikaan irti toisin uskovien kääntymisestä lähetysten tavoitteena, täytyy nykyisessä tilanteessa kyetä näkemään uskonnollinen moninaisuus laajemmin.

9.9 Kristinuskon antropologia ja kulttuurienvälinen historia missiologian naapurina

Paradoksaalisesti samalla kun missiologia on menettänyt asemiaan akateemisessa maailmassa, missiologian peruskysymykset kristinuskon ja muiden maailmankuvien kohtaamisesta sekä kulttuurien kohtaamisesta kristinuskon sisällä herättävät akateemisessa maailmassa yhä laajempaa kiinnostusta. Kristillinen lähetys on nimittäin globalisaation ja kulttuurien kohtaamisen

18 Fridlund & Vähäkangas 2018.

edelläkävijöitä. Väitän, että kristinusko on kulttuuris-historiallinen edellytys nykyisenkaltaiselle globalisaatiolle.¹⁹ Toisenlaisissa olosuhteissa olisi tietenkin ollut mahdollista, että jokin toinen maailmankuva olisi toiminut hieman erilaisen globalisaation kasvualustana.

Teologialla ja kulttuuri- tai sosiaaliantropologialla on pitkä ja kompleksinen suhde. Varhainen antropologia oli vahvasti lähetystyöntekijöiden kentiltä lähettämien tietojen varassa. Monet varhaiset lähetit, kuten vaikkapa Martti Rautanen, olivatkin taitavia kansatieteilijöitä. Myöhemminkin monien antropologien kenttätönnä onnistuminen riippui paljolti paikalla olleiden lähetystyöntekijöiden myötämielisyydestä. Samalla kuitenkin antropologiassa suhtauduttiin usein hyvin kriittisesti kristillisen lähetystyön kulttuuri-imperialistiseen lähestymistapaan, jota kuvasti muun muassa se, että lähetit toivoivat paikallisasukkaiden kääntyvän kristityiksi ja hylkäävän pakanalliset tavat. Antropologia juhli inhimillisten kulttuurien moninaisuutta, jota maailmanlähetys tuhosi. Silti teologian ja antropologian välillä oli myös rakentavaa vuoropuhelua.²⁰

Antropologeilla oli tapana häivyttää lähetystyöntekijät ja myöhemmin paikalliset kristityt vieraista kulttuureista maalaamastaan kuvasta. Kristittyjä ryhmiä ei yleensä kelpuutettu antropologian tutkimuskohteiksi. Kun monilla alueilla kristinusko kasvoi vahvasti, antropologeille tuli yhä vaikeammaksi löytää kenttiä, joilta kristillinen vaikutus puuttuisi. Esimerkiksi kun amerikkalainen antropologi Joel Robbins meni kenttätööhön syrjäisen Urapmin-kansan pariin Papua-Uuteen-Guineaan, hän havaitsi, että koko kansa oli kääntynyt oma-aloitteisesti helluntailaisiksi lähetettyään nuoria miehiä ottamaan selvää, mistä siinä on kyse.²¹ Robbins ei hylännyt tämän vuoksi suunnittelemaansa kenttätöitä, vaan teki sen kristittyjen parissa. Robbins kuuluukin ensimmäisen polven kristinuskon antropologeihin²², antropologeihin, joiden tutkimuskohteena ovat kristilliset yhteisöt.

Kristinuskon antropologit havaitsivat pian, että teologialla on heille annettavaa tutkimuskohteen ymmärtämisessä. Niinpä antropologian ja teologian välille kasvoi uusia suhteita yhteisen tutkimuskohteen kautta. Missiologiassa kansatieteelliset menetelmät, joita erityisesti antropologit ovat kehittäneet, ovat

19 Ks. tarkemmin Vähäkangas 2014.

20 Larsen 2014.

21 Robbins 2004.

22 Kristinuskon antropologia (*anthropology of Christianity*) on viime vuosikymmeninä muotoutunut antropologian ala. Ks. Bialecki & Haynes & Robbins 2008. Jo tätä ennen oli toki ollut yksittäisiä antropologeja, joiden tutkimuskohteena oli ollut kristillisiä yhteisöjä.

olleet käytännössä alusta alkaen tärkeitä. Kristinuskon antropologian myötä missiologian ja antropologian yhteistyö on syventynyt, tullut luontevammaksi ja myös vuorovaikutteisemmaksi. Viimeisimpänä käänteenä on se, että antropologit ovat kiinnostuneet teologiasta – ei välttämättä kristillisestä vaan myös muiden uskontojen teologioista.²³ Näin sellaiset maailmankuvalliset ulottuvuudet, jotka ovat aiemmin olleet miltei vain missiologioiden kiinnostuksen kohteita, ovat päätyneet antropologienkin suurennuslasin alle. Tämä on luonnollisesti missiologialle ja myös teologialle positiivinen kehityskulku, koska tällä tavoin saadaan tutkimukseen uusia näkökulmia.

Historiantutkimus on siirtymässä tai siirtynyt kansallisesta historiankirjoituksesta kohti avoimempia vesiä; paikallista ja kansallista historiaa ei voi kirjoittaa erillään laajemmasta kontekstista. Ratkaisuna tähän on esitetty sekä kansainvälistä että globaalia historiaa ja myöhemmin vielä vertailevaa lähestymistapaa. Näissä ratkaisuissa kuitenkin ajaututaan helposti vahvasti yleistäviin lintuperspektiiveihin, mikä on toisen kehityskulun, arjen historian, vastakohta. Tämän ratkaisemiseksi on ehdotettu yhteen kietoutunutta historiaa (*histoire croisée / entangled history*). Siinä lähtökohtana on, että tutkimuskohteen rajaamisesta huolimatta otetaan huomioon, miten eri alueet, kansat, kulttuurit ja taloudet kietoutuvat yhteen. Tällöin yhdeksi historian keskeiseksi kysymykseksi nousee rajat ylittävä vuorovaikutus.²⁴ Länsimainen lähetysliike oli suuren mittaluokan kulttuurillisia, maantieteellisiä, yhteiskuntaluokkien ja sukupuoliroolien rajoja ylittävä globaali prosessi. Vaikka se oli monin tavoin kietoutunut yhteen siirtomaavallan kanssa, sillä oli omaehtoinen logiikkansa ja omat tavoitteensa. Tämän vuoksi se on yksi mielenkiintoisimmista kulttuurienvälisen historian tutkimuskohteista.²⁵

Historiantutkijat pyrkivät tarkastelemaan tutkimuskohteitaan kriittisesti. Tutkijan mukaan tietenkin vaihtelee, mitä tämä kriittisyys kulloinkin merkitsee. Joka tapauksessa lähtökohta on useimmiten missiologiaan nähden erilainen. Varhaisessa vaiheessa missiologit olivat pääosin lähetystyöntekijöitä, myöhemmin usein kirkollisesti aktiiveja teologeja, mistä on usein seurannut tunnustuksellinen pohjavire ja paikoin myös puuttuva kriittinen etäisyys. Ei siis ihme, että suhteet missiologioiden ja kulttuurienvälisen historian tutkijoiden välillä hakevat vielä muotoaan. Missiologian historiallisen ulottuvuuden kolonialististen jäänteiden karistamisessa yhteistyö kulttuurienvälisen historian

23 Fountain & Lau 2013.

24 Ks. Werner & Zimmermann 2004.

25 Suomessa länsimaista lähetystä ovat historioitsijoista tutkineet mm. Jalagin 2007 ja Miettinen 2005.

kanssa olisi toivottavaa. Kulttuurienvälinen historia taas voisi hyötyä merkittävästi monen missiologin kieli- ja kulttuuritaidoista. Historioitsijoiden kielitaidot rajoittuvat usein länsimaisiin kieliin, eikä monella ole pitkäjänteistä kokemusta paikalliskulttuureista.²⁶

9.10 Missiologia teologian uudistuksen edelläkävijänä

Missiologia-oppiaine on joutunut kohtaamaan länsimaisen rasismien, kolonialismin ja kulttuuri-imperialismin haasteet jo alusta alkaen globaalin luonteensa takia. Muu teologia on voinut väistää länsimaiseen kulttuuriin juurtuneita myrkyllisiä ajatusmalleja koskevat kysymykset. Tämä on ollut mahdollista siksi, että länsimainen akateeminen teologia on sulkeutunut omaan kulttuuriseen kuplaansa. Kristinuskon painopisteen siirtyminen enemmistömaailmaan on hiljalleen alkanut puhkaista tätä kuplaa.

Missiologian kohtaaminen länsimaisen kulttuuripiirin synkän puolen kanssa on johtunut suurelta osin enemmistömaailman teologien ja muiden kristittyjen esittämistä haasteista suhteessa länsimaiseen lähetystyöhön, osittain myös lähetysliikkeen ja lähetystyöntekijöiden itsekritiikistä. Seurauksena on ollut missiologian pirstoutuminen, kun ratkaisua on haettu määrittämällä lähetys uudelleen tai ainakin uudistamalla lähetysten käytäntöjä. Enää ei olekaan yhteisymmärrystä siitä, mitä lähetys tarkoittaa.

Missiologian hajaannus ja länsimaiseen lähetykseen liittyvä koloniaalinen leima ovat aiheuttaneet myös lähetys-termin kontaminaation länsimaissa. Lähetys terminä nähdään sekä suuren yleisön että akatemian piirissä hyvin kielteisenä. Myös missiologia on kehittynyt eteenpäin vahvan jälkikolonialiliseksi, mutta oppiaineen nimi on samalla monesti muuttunut. Oppiaineen uudet nimet ilmaisevat osin jälkikolonialista käännettä, osin oppiaineen hajautumista tutkimuskohteen, lähestymistavan ja metodin suhteen.

Missiologian on ollut mahdollista kehittyä jälkikolonialiliseksi, mutta koska kolonialismin haasteeseen ei ole olemassa yhtä patenttivastausta, tämä on johtanut oppiaineen hajaantumiseen. Missiologian kehityskulut voivat toimia suuntaviittana myös teologian päivittymiselle jälkikolonialiaaliin aikaan. Missiologian oli välttämätöntä uudistua siksi, että oppiaine syntyi suorassa

26 Poikkeuksena tähän ovat vaikkapa eteläafrikkalaissyntyiset antropologiaa ja historian tutkimusta yhdistävät Comaroffit tai englantilainen David Maxwell. Ks. esim. Comaroff & Comaroff 1991; Maxwell 2006.

vuorovaikutuksessa kristinuskon globaalin painopisteen siirtymisen kanssa. Kun tämä siirtymä on nyt tapahtunut, teologiankin on päivityttävä, tai muuten se tulee globaalille kristinuskolle irrelevantiksi. Teologian aiemmat tunnustuskuntapohjaiset jakolinjat muuttunevat päivityksen myötä toisenlaisiksi seuraten uudistumisessa valittuja ratkaisuja.²⁷

Lähteet ja kirjallisuus

Austin, Alvyn

2007 *China's Millions: China Inland Mission and Late Quing Society, 1832–1905*. Grand Rapids; MI: Eerdmans.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas

1967 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.

Bialecki, Jon & Haynes, Naomi & Robbins, Joel

2008 *The Anthropology of Christianity*. – *The Religion Compass* 2/6, 1139–58.

Comaroff, Jean & Comaroff, John

1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Volume One*. Chicago: University of Chicago Press.

Fountain, Philip & Lau, Sin Wen

2013 *Anthropological Theologies: Engagements and Encounters*. – *The Australian Journal of Anthropology* 24, 227–234.

Fridlund, Patrik & Vähäkangas, Mika (ed.)

2018 *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*. Leiden: Brill.

Haapiainen, Timo-Matti

2014 *Jumalan lähetys: Georg Friedrich Vicedomin missio Dei-mallin rakenne ja ekumeeninen konteksti*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

27 Ks. Vähäkangas 2020.

Jalagin, Seija

- 2007 Japanin kutsu: Suomalaiset naislähetit Japanissa 1900–1941. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Jenkins, Philip

- 2008 The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and How it Died. New York: HarperOne.

Larsen, Timothy

- 2014 The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith. Oxford: Oxford University Press.

Lundström, Klas

- 2006 Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement with Particular Focus on the Period 1973–1996. Uppsala: Svenska Institutet för Missionsforskning.

Maxwell, David

- 2006 African Gifts of the Spirit: Pentecostalism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement. Oxford: James Currey.

Miettinen, Kari

- 2005 On the Way to Whiteness: Christianization, Conflict and Change in Colonial Ovamboland, 1910–1965. Bibliotheca historica 92. Helsinki: The Finnish Literature Society.

Niwagila, Wilson

- 1991 From Catacomb to a Self-Governing Church: A Case-Study of the African Initiative and the Participation of the Foreign Missions in the Mission History of the North-Western Diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania 1890–1965. Ammersbeck bei Hamburg: Jensen.

Pieris, Aloysius

- 1988 An Asian Theology of Liberation. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Robbins, Joel

- 2004 Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press.

Shivute, Tomas

1980 *The Theology of Mission and Evangelism: In the International Missionary Council from Edinburgh to New Delhi*. Helsinki: Finnish Society for Missiology and Ecumenics.

Smedjebacka, Henrik

1990 *Maailmanlähetysten kesä*. Helsinki: Kirjapaja.

Sundkler, Bengt & Steed, Christopher

2000 *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tolo, Arne

1998 *Sidama and Ethiopian: The Emergence of the Mekane Yesus Church in Sidama*. Uppsala: The Swedish Institute for Missionary Research.

Warneck, Gustav

1897–1903 *Evangelische Missionslehre*. 5 osaa. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.

Werner, Michael & Bénédicte Zimmermann (éd.)

2004 *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris: Seuil.

Vähäkangas, Mika

2014 *Christianity as Globalization*. – *Orizonturi teologice* 2, 24–37.

2018 *Theo-logical Positions vis-à-vis Syncretism*. – *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion*. Ed. by Patrik Fridlund & Mika Vähäkangas. Leiden: Brill. 68–87.

2020 *Context, Plurality, and Truth: Theology in World Christianities. Missional Church, Public Theology World Christianity 9*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.

Ziegenbalg, Bartholomäus

1867 *Genealogie der malabarischen Götter*. Madras: Christian Knowledge Society's Presse [sic].

Åhman, Bertil

2014 *Daniel Ndoundou – väckelseledare i den Evangeliska kyrkan i Kongo*. Uppsala: Uppsala Universitet.